

Reconfiguraciones de 'lo indígena' en Bolivia en el ejemplo de la celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku (1980 a 2012)

Anne Ebert

Freie Universität Berlin, Alemania

Resumen: El artículo examina transformaciones de 'lo indígena' en los últimos 30 años en Bolivia. En primer lugar, se enfocan los movimientos de reivindicación étnica de los años 1980 y sus ideas sobre un concepto más exclusivo de 'lo indígena' en torno a 'lo aymara'. En un segundo paso, se centra en el actual 'proceso de cambio' iniciado por el gobierno de Evo Morales que promueve un concepto más inclusivo de 'lo indígena'. Como ejemplo se analiza la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku y se comparan el momento de su invención en los años 1980 con el de su reconocimiento como feriado plurinacional a partir del año 2009. Se demuestra cómo en la actualidad perviven ideas excluyentes relacionadas al concepto de 'lo indígena' que restringen el potencial del propuesto 'cambio'.

Palabras clave: Descolonización, indigeneidad, aymara, Bolivia, siglos XX-XXI.

Abstract: The paper examines transformations of indigeneity during the past 30 years in Bolivia. First, the text introduces rather exclusionary ideas about 'the indigenous', named here 'the Aymara', which were promoted by ethnic revitalization movements during the 1980s. Secondly, the present 'process of change' initiated under the Evo Morales' government is looked at as it supports a more inclusive concept of 'the indigenous'. The analysis concentrates on the Aymara New Year celebration at the archaeological site of Tiwanaku and compares the moment of its invention during the 1980s with the one of its recognition as a plurinational holiday from 2009 onwards. The article shows how in this contemporary concept of 'the indigenous' exclusionary ideas live on and thus restrict the potential of the proposed 'change'.

Keywords: Decolonization, indigeneity, Aymara, Bolivia, 20th-21st centuries.

Entre rupturas, cambios y continuidades históricos: las esperanzas de una Bolivia plurinacional y descolonizada

Cuando en 2005 se eligió a Evo Morales como primer indígena a la presidencia de Bolivia, se expresaron muchas expectativas respecto a un cambio profundo del país. Sobre todo se tuvo la esperanza de una mayor participación de la población en las decisiones políticas y económicas y sobre cómo pensar en la nación boliviana, superando específicamente las históricas exclusiones de las poblaciones indígenas. En 2009, mediante la ratificación de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) se concretaron estos



anhelos: Bolivia se refundó como un Estado plurinacional descolonizado, reconociendo la auto-determinación y la autonomía territorial a las más de treinta diferentes naciones y “pueblos indígenas originario campesinos” que viven en el país. De esta manera, se pretendió dejar en el pasado al Estado colonial y neoliberal (Bolivia 2009: Preámbulo). Partiendo de estos cambios actuales, se podría suponer que también se reconfigura el concepto de indigeneidad que sirvió de alteridad interna y constitutiva al imaginario de la nación boliviana.

Los procesos históricos que configuraron el concepto de indigeneidad muestran que es un concepto importante que se articula dentro de ideologías e imaginarios nacionales diferentes, rigiendo así políticas, prácticas sociales y representaciones simbólicas sobre inclusión y exclusión a la “comunidad imaginada” de la nación (Anderson 1983). Desde la fundación de Bolivia en el siglo XIX, una pequeña elite criollo-mestiza, que concentró en sus manos el poder político y económico, ideó e buscó imponer imaginarios de indigeneidad. En este contexto, a pesar de que se crearon diferentes imaginarios de indigeneidad (Kuenzli 2013: 9), en su configuración dominante ‘lo indígena’ llegó a equivaler a ‘lo aymara’ al referirse principalmente a la población indígena del altiplano boliviano alrededor de la ciudad de La Paz, la sede del gobierno boliviano (Alvizuri 2009; Kuenzli 2013).¹ En los siglos XIX y XX, se marginó a esta población de la ‘nación’, al vincularla con el ámbito rural (Salmón 1997; Barragán 2011). Después de la Revolución del 1952, se amplió esta idea al ligarla con el pasado prehispánico, presentándola como el origen glorioso de la nación mestiza (Kojan & Angelo 2005). Al simultáneamente concebirla como obstáculo para el porvenir de una Bolivia moderna, estos imaginarios sirvieron para asimilar, o excluir, a las partes de la población vista como indígena. Esta concepción produce según Rivera (1993) una situación de “colonialismo interno”. Según ella, imaginarios coloniales que marginaron a la población indígena perduraron hasta el presente debido a que fueron rearticulados con ideas políticas más recientes, como lo fueron las liberales del siglo XIX y XX y posteriormente las populistas después de la Revolución del 1952, sin que estas hubieran podido (o intentado) superar las bases fundacionales de la exclusión en torno a ‘lo indígena’. Fueron los movimientos de reivindicación étnica,² llamados kataristas e indianistas, quienes aparecieron a partir de los años 1970 y

1 Al concentrarse en lo siguiente en el concepto de ‘lo aymara’, se omiten varios importantes aspectos relacionados, como los procesos de interrelación y diferenciación entre las dos poblaciones indígenas más grandes, los aymaras y los quechuas, tanto en el contexto transnacional entre Perú y Bolivia como en el nacional (véase p.ej. Kuenzli 2013 y Rivera 2010). Igualmente se excluyen los procesos de la constitución de imaginarios sobre ‘los otros indígenas’, referido a los más de treinta pueblos indígenas en las tierras bajas de Bolivia. Para las complejas dinámicas de diferenciación y negociación entre ‘lo aymara’, ‘lo no indígena’ y ‘los otros indígenas’ véase p. ej. Sanjinés (2004); Yashar (2005: 190-219); Lucero (2008); Grisaffi (2010) y Canessa (2012).

2 Se emplea en lo siguiente el término de movimientos de reivindicación étnica o etnopolíticos para

se apropiaron de 'lo indígena', o más concretamente de 'lo aymara', para contestar al concepto asimilador y excluyente de la nación mestiza, buscando su inclusión social y participación política en base de su reconocimiento como indígenas (Rivera 2010: 175-218; Hurtado 1986; Albó 1987). Ellos fueron principalmente migrantes rurales del departamento de La Paz, quienes al migrar a la ciudad de La Paz comenzaron a organizarse para enfrentar su discriminación. Causas para ello se ve, por un lado, en la Revolución del 1952 y los posteriores intentos de crear una nación mestiza, en la cual ya no existieran las diferencias étnicas y, por ende, tampoco la exclusión étnica (Sanjinés 2004: 19-21). Pese a ello, el estereotipo de que la gente procedente del área rural era de ascendencia indígena, aymara en el caso del departamento de La Paz, seguía vivo en la población urbana considerada mestizo-criolla (Rivera 2010: 178-179). Por el otro lado, la Revolución del 1952 también había creado promesas sobre la movilidad social. Encontrándose al margen de estos procesos y siendo discriminados por su origen, los migrantes rurales se organizaron en un inicio como redes de apoyo mutuo, para luego comenzar a cuestionar los orígenes de su condición social (Rivera 2010: 178-179). En este transcurso, los miembros de los movimientos kataristas e indianistas concibieron como la causa de su exclusión la situación de colonialismo interno; para superarla crearon conceptos como los de descolonización (Rivera 1993: 46-54) y plurinacionalidad (Van Cott 2000: 135-136).

Desde entonces, los movimientos etnopolíticos se convirtieron en un actor social importante,³ a quien se le reconoce un potencial de impulsar cambios socio-culturales y políticos, transformando así al Estado-nación existente (Álvarez, Dagnino & Escobar 1998: 8). En Bolivia, este potencial se materializó recientemente en las insurrecciones populares entre 2000 y 2005 —como la guerra del agua en 2000 y la guerra del gas en 2003— y la elección de Evo Morales a la presidencia en 2005 que fueron sostenidos por una amplia gama de movimientos etnopolíticos y sociales (Postero 2007b: 1-5). Escobar (2010) interpreta este proceso, la elección de Evo Morales y las subsecuentes reformas políticas, como el comienzo de un proyecto post-liberal y de-colonial, que daría paso a superar la configuración histórica de la sociedad boliviana descrita en términos de colonialismo interno.

Esta interpretación de Escobar sobre los cambios que experimentó Bolivia en los últimos años se toma en lo siguiente como referencia para indagar sobre el alcance y los efectos que estos ejercen sobre el concepto de indigeneidad. En vez de recalcar en

designar un movimiento social cuyos activistas en su mayoría pueden ser considerados intelectuales (Rappaport 2008: 22-28; Salazar 2012) quienes redefinen conceptos de diferenciación cultural como indigeneidad y/o etnicidad para sus fines políticos (Warren 1998).

3 Para descripciones detalladas sobre la evolución de los diferentes movimientos etnopolíticos bolivianos, véase por ejemplo García Linera (2004); Yashar (2005: 154-223) y Lucero (2008).

los cambios a nivel político, se mira en este artículo a las implícitas construcciones y reconfiguraciones de diferencia cultural que experimentó 'lo indígena'. Para ello se sigue la trayectoria de las ideas sobre indigeneidad, descolonización y plurinacionalidad, que fueron postuladas por los movimientos etnopolíticos y hoy en día llegaron a conformar parte del discurso político oficial. Se supone que este acercamiento puede revelar construcciones excluyentes y esencializadas de indigeneidad, que en la actualidad perduran y obstruyen al 'proceso de cambio', haciendo que ni los imaginarios nacionales puedan ser descolonizados plenamente ni en las realidades sociales se conviva en términos de plurinacionalidad.

Para el análisis de estos procesos de significación colectiva se parte de un enfoque performativo, ya que performances culturales permiten acceder a los momentos cuando se expresan, se significan y se difunden ideas sobre indigeneidad como también vislumbran su potencial político inherente. En fechas y lugares específicos actores determinados escenifican ciertos discursos y representaciones simbólicas. Al experimentarlos se vuelven significativos para estos actores a la vez que se crean (nuevas) colectividades 'imaginadas'. Además es la combinación entre prácticas expresivas y discursos que logra que el 'pasado' como un repertorio de estrategias llegue a estar disponible en el presente como un recurso político. Citar y reinsertar fragmentos del pasado en el presente, los transforma en antecedentes históricos que sustentan demandas o prácticas presentes (Taylor 2012).

Para investigar cómo en el transcurso de los pasados treinta años se reconfiguró el concepto de indigeneidad, se enfoca la celebración del Año Nuevo Aymara como un evento significativo para propuestas identitarias, ya que fue inventada en los años 1980 por los movimientos etnopolíticos y en 2009 fue declarada feriado plurinacional por el gobierno de Evo Morales. El artículo se centra en las memorias de los actores etnopolíticos históricos sobre las primeras celebraciones para analizar cómo ellos construyeron su imaginario de indigeneidad en torno a 'lo aymara'. Después, se examinan las reformas neoliberales y multiculturales de los años 1980 y 1990 y sus impactos sobre diferencias culturales en torno a 'lo indígena'. Se concluye analizando las evaluaciones hechas por miembros de los movimientos históricos sobre la celebración actual en una Bolivia descolonizada y plurinacional.

Los datos para este artículo fueron recogidos durante dos fases de trabajo de campo (06-11/2011 y 02-09/2012) en el departamento de La Paz, Bolivia. Durante estas dos fases se realizaron entrevistas semi-estructuradas sobre la celebración del Año Nuevo Aymara con miembros de los movimientos etnopolíticos históricos, se participó en la celebración en Tiwanaku y se revisaron materiales de archivo.

La invención del Año Nuevo Aymara y la política de recuperación cultural

Por ese entonces nadie iba a Tiwanaku, entonces mi tarea era de poder reconstituir este 21 de junio. Ya por 1979 fui a Tiwanaku, entonces yo les planté a algunos vecinos, de que pudiéramos reconstituir el *Inti Raymi* [fiesta del solsticio invernal]. Muchos me trataron de loco, pero al año siguiente volví. Con siete personas, [...]. Y a esta vez llegamos, y buscamos una persona mayor, éramos muy jóvenes. Y no había. Entonces llamamos a Rufino Paxsi que era el más mayor, [...]. A él le llamamos, porque él estaba haciendo trabajos sobre hierbas, hierbas medicinales aymaras. [...] Y como él era mayor se lo dijimos que pudiésemos hacer una actividad ritual para recibir al año nuevo. [...].

Y poco a poco [Rufino Paxsi] se interiorizó quien éramos nosotros, los jóvenes venidos de la Universidad Mayor de San Andrés, que teníamos el nombre de MUJA, Movimiento Universitario Julián Apaza. Así que nosotros fuimos allá, y los siete personas con él más, su esposa más. Me acuerdo que había ido un hijito, un hijo más. Y entramos en la noche, después del ritual de permiso que hicimos al templo de Kalasasaya. Y en el Kalasasaya vino el portero, apellidado Condori, y no nos quiso, él no quiso que hagamos este ritual. Dijo que él trabajaba para el INAR [Instituto Nacional de Arqueología]. Pero como era aymara le dijimos 'pero esto es de nosotros' y el entendió y nos dejó. Claro que él tenía que cumplir una misión del Estado y prohibirnos, pero por último les ha debido decir a sus autoridades que no hizo entrar. Pero en realidad estábamos.



Figura 1. La celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, 21 de junio 1988 (foto: Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore–Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia).

Y esta primera noche estuvimos patas peladas, pies descalzos. Hemos hecho ritual y al día siguiente hemos recibido con pies pelados, algunos sentados en posición fetal con las manos extendidas y recibimos al padre sol ahí tempranito. Éramos primera vez siete personas con Rufino ocho, su esposa nueve, su hijo diez. Así más o menos. Y recibimos y era la primera vez. Creo que era 1980 o 81. Entonces ya al año siguiente, ya habían 100, ya al otro año 1000, así sucesivamente.

Y reconstituimos el Inti Raymi. [...] Entonces recuperamos el Año Nuevo, porque esta práctica se había perdido. Pero antes sabían hacer, en la época de colonia, a ocultas todavía iban de noche allá. Hasta en el tiempo de la república. Pero nosotros hemos sido muy audaces, más fuertes, jóvenes rebeldes (Entrevista Inka Chukiwanka,⁴ 23.09.2011).

El ritual siempre empieza con libaciones, lo dirige un sacerdote, en este caso Rufino. Y el Rufino llevaba su vestimenta de Tiwanakota. Como un axsu [manta] completo, con una gorra grande. Claro esta vez no se conocía las cuatro puntas. Y tenía unos símbolos de sol, de chakana [cruz andina]. Y el oficiaba con su esposa o su hija, siempre dos personas. Y se hacía la fogata. [...] Entonces se hacía el evento. Se llevaba la coca, se hacía la fogata. Y se hacía un ritual, se pasaba una mesa. Se hacía la ofrenda o la lojta, wajt'a⁵ que decimos. Y se llevaba adelante. Pero con mucha convicción ideológica y política. [...] Entonces simplemente es retomar la continuidad y seguir los pasos de la reconstitución de un Estado. Un Estado, el que ya se tuvo, el Qollasuyu [parte sureña del imperio incaico]. Y este Estado tiene que continuar (Entrevista Felipe Santos,⁶ 05.09.2011).

Pachamama [madre tierra], padre willka [sol] como a toda la familia de la wak'as [lugares y seres sagrados] como también a todos los mallkus [autoridades originarias] para que lleguen a sus manos prosperidad. Somos miles y miles de tus nietos. Para que tu pueblo de una vez se levante, pedimos a todas las wak'as, a los hermanos aymaras como a las hermanas aymaras, le pedimos a la pachamama, al tata inti [padre sol], que hoy es su día de ustedes, estamos cumpliendo 1988 años. Les pedimos que este año sea bueno, que no nos manden preocupaciones, penas, sufrimiento. Con sus fuerzas estaremos caminando bien. [...].

¡Jallalla [que vivan] hermanos aymaras! ¡Jallalla los pueblos quechuas, cambas! ¡Jallalla a todos los apus [montañas sagradas], a nuestros dioses! ¡Jallalla a los hermanos de los pueblos que hablan castellano! ¡Jallalla! (Discurso de Rufino Paxsi.⁷ Transcripción del video *Misión Tiwanaku Fiesta del Inti Raymi 21 Junio 1988*).⁸

Estas citas nos remontan a los años 1980, la época de la invención –o reconstitución según Chukiwanka– de la celebración del Año Nuevo Aymara. Las dos primeras citas

4 Inka Chukiwanka, o Germán Choquehuanca, historiador, fue miembro del movimiento indianista. Es fundador y responsable de la Universidad Indígena Tawantinsuyu Ajlla en El Alto.

5 *Lojta* o *wajt'a* es un ritual en el cual se queman las llamadas mesas. Las mesas son arreglos de pétalos de flores, lana, feto de llama, dulces, hierbas y mistura (confeti). Durante su incineración, alcohol y vino dulce son derramados alrededor del fuego para bendecir a las deidades andinas.

6 Felipe Santos, sociólogo, es miembro del Taller de Historia Oral de La Paz y docente de Historia en la Universidad Pública de El Alto.

7 Rufino Paxsi es originario de la comunidad de Waraya del municipio de Tiwanaku. Desde los años 1970 promueve la medicina natural aymara.

8 Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, traducción del aymara por Nilda Choque.

corresponden a miembros de una segunda generación de los movimientos de reivindicación étnica llamados kataristas e indianistas. Ellos fueron en este tiempo estudiantes y eran integrantes del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) en la ciudad de La Paz (Rivera 2010; Hurtado 1986; Albó 1987; Pacheco 1992; Salazar 2012). La tercera cita representa un extracto del discurso de la persona encargada del ritual. Nos revelan por qué comenzaron a celebrar al Año Nuevo Aymara, cuáles ideales querían expresar mediante la celebración y cómo de ello derivaron la forma que tenía que tener la misma.

En un primer instante, se destaca el sitio que los actores eligieron para realizar la celebración. En irse de La Paz al sitio arqueológico pre-incaico de Tiwanaku, que en ese entonces quedó a como cuatro horas de viaje de La Paz, se sabe que no se trataba de un sitio arqueológico cualquiera: Después de la Revolución de 1952, en el contexto de la construcción de un imaginario nacional mestizo, se impulsó un proyecto de reconstrucción monumental de las ruinas, para que estas así visualizarán este pasado magnífico y grande que se anheló como el origen de la nación boliviana (Kojan & Angelo 2005: 385, 389). Este proyecto fue el más importante de la arqueología nacional, durante el cual las partes más prominentes de las ruinas fueron restauradas, entre estas el gran templo abierto de Kalasasaya que iba a ser el lugar de los rituales del Año Nuevo Aymara. Si esto significó la apropiación simbólica del sitio dentro de una ideología del mestizaje, a su vez fue acompañado de la exclusión física de la población mediante la puesta de mallas a su alrededor. Cuando los miembros de los movimientos etnopolíticos las sobrepasaron y entraron en el sitio, ello se deja comprender como la superación de esta expropiación física. Como las palabras del Inka Chukiwanka y Rufino Paxsi dejan entrever, al hacer la celebración ahí se buscó devolverle su significado sagrado al sitio como también rechazar su apropiación simbólica dentro de la ideología de la nación mestiza.

En segundo lugar, se deja percibir cómo se entrelaza significativamente al sitio con la fecha y las prácticas rituales que conforman la celebración del Año Nuevo Aymara. Es el 21 de junio que en el hemisferio sur coincide con el solsticio de invierno y que está casi diametralmente opuesto al Año Nuevo común en el 1 de enero. Esto se vincula, como describe el Inka Chukiwanka, al hecho de que se buscaba diferenciarse e incluso oponerse a concepciones establecidas. Este proyecto se puso en marcha mediante las prácticas rituales empleadas durante la celebración que contrastaban con los prevalecientes ritos de la iglesia católica. Para ello, se encargaron los ritos a una persona que tenía conocimientos sobre hierbas medicinales aymaras, cuyo uso se asocia con el conocimiento de una cosmovisión aymara. Encontraron a Rufino Paxsi, quien durante los años 1980 oficiaba la ceremonia en Tiwanaku. En la Figura 1 se le puede observar y reconocer por la vestimenta que él solía usar durante el ritual que ciertamente se distingue de la vestimenta común. El tocado con el sol de Rufino y las cintas en la cabeza que usan las mujeres a su lado parecen inspirarse en las representaciones coloniales de los incas,

similar a las que se pueden ver en la crónica de Guamán Poma de Ayala (Cáceres 2004: 113-117). Pero no era sólo diferenciarse visualmente, sino también intentar recuperar prácticas históricas y negadas en el presente mediante la reactivación de prácticas rituales, como el pedir permiso para entrar al sitio arqueológico, encender una fogata para ofrendar las mesas a las deidades andinas, las aclamaciones emitidas a estas deidades y finalmente la posición corporal para la espera y el recibimiento del sol.

En un tercer momento, este conjunto significativo que establece la celebración del Año Nuevo Aymara entre el sitio y las prácticas rituales llegó a conformar parte de un discurso ideológico. El relato del Inka Chukiwanka deja ver cómo él oscila entre demostrar la celebración como una innovación suya o como la recuperación de prácticas de un pasado indígena. Asumiendo más bien que une ambos aspectos, se revelan tanto los procesos como en esta se entrelazan significativamente referencias a prácticas y memorias colectivas, artefactos pre-coloniales, documentos coloniales y discursos nuevos como su finalidad de expresar ideas políticas alternativas (Alvizuri 2009: 275-308): En exponer que 'sus' prácticas rituales estaban pérdidas o sólo pudieron ser realizadas a ocultas, se percibe que el propósito de celebrar un Año Nuevo Aymara fue el de volverlo un momento para recuperar (o recrear) una 'memoria histórica indígena'. Estos intentos de restaurar continuidades con el pasado se asociaron, como resalta Felipe Santos, con el objetivo de reconstituir el Estado del Qollasuyu, una parte del antiguo imperio incaico llamado Tawantinsuyu,⁹ que se extendía desde Cuzco hacia el sur. La parte central del Qollasuyu ocupaba la meseta del Collao entre el Lago Titicaca y el Salar de Uyuni y a la llegada de los españoles era habitado por los llamados reinos aymaras, por lo que hasta hoy se asocia el término qolla con los aymaras. El proyecto de la reconstitución del Qollasuyu estableció entonces a esta población como sus antepasados, revalorizando así un pasado propio para poder diferenciarse en el presente de la nación mestiza y de sus imaginarios sobre 'lo indígena', y de esta manera contrarrestar una situación del colonialismo interno. Desde esta perspectiva, recrear un pasado indígena e introducir formas expresivas para relacionarse con este, constituyeron la base de las propuestas reivindicativas de los movimientos etnopolíticos.

Esta centralidad de la historia indígena se expresa también en el hecho de que más allá de relacionarse con las memorias e historias pre-coloniales, los movimientos etnopolíticos comenzaron a recuperar una historia indígena propia en las épocas colonial y republicana. Así se rescataron las luchas indígenas del siglo XIX y XX (Rivera 2010) y las luchas anticoloniales como la rebelión fracasada de Julián Apaza alias Tupaj Katari

9 Tawantinsuyu fue un imperio multi-étnico que se caracterizó por interrelaciones entre diversos pueblos que vivían en la costa, el altiplano y la región amazónica y que se extendió desde Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, hacia Chile y Argentina. No obstante, hoy se relaciona sobre todo con la parte andina (Orlove 1993).

contra el régimen colonial a fines del siglo XVIII. Él había cercado a la ciudad de La Paz por más de 100 días, pidiendo que se reconstituya el Tawantinsuyu. Su figura y la de su esposa Bartolina Sisa, la frase “volveré hecho millones” que él habría exclamado en el momento de su muerte, y los lugares donde se han enterrado las partes de su cuerpo descuartizado, llegaron a integrar un canon de referencias históricas-identitarias de los movimientos etnopolíticos (Hurtado 1986: 229-235). Este conjunto más la promoción de una bandera multicolor del Tawantinsuyu, la llamada wiphala (Chukiwanka 2009), se tornaron con la revalorización de prácticas rituales y la reapropiación de lugares como el sitio arqueológico de Tiwanaku en elementos claves para pensar un nuevo imaginario colectivo en torno a la ‘nación aymara’ (Alvizuri 2009: 276-300).

En su posterior desarrollo se dieron ciertas diferenciaciones dentro de estos movimientos etnopolíticos. Un grupo que se identificó como kataristas, adoptando en su nombre la referencia al héroe anticolonial, propuso un enfoque que se resume en la mirada “con los dos ojos”. Según ellos no bastó una mirada étnica o de las naciones oprimidas para comprender y transformar a la realidad social boliviana. Más bien había que vincularla con una mirada clasista o de las clases explotadas (Albó 2002: 72). Es otra corriente, la de los indianistas, que rechazó “el enfoque de clase y del marxismo, como ideas ‘foráneas’” y propuso una “ideología basada en la oposición histórica entre los ‘indios’, originarios de este continente, y los españoles y sus descendientes, los q’aras [blancos]” (Albó 2002: 72).

Esta distinción se manifiesta también en dos conceptos que diseñaron y promovieron los movimientos para transformar las realidades sociales en las cuales vivieron y poder así trascender la situación de colonialismo interno. Se habla de los de la descolonización y él de la plurinacionalidad. El concepto de la descolonización expresa sobre todo una idea de índole histórico y es compartida como su razón de ser por ambas corrientes (Rivera 2010: 214-218). Refiriéndose a la descolonización, el historiador indianista Pedro Portugal la describe como la revisión “[d]el proceso mediante el cual los pueblos [...] fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera” (Portugal 2011: 65-6). Así “la descolonización es, pues, la creación de una nueva identidad nacional fundamentada en los derechos históricos del Tawantinsuyu” (Portugal 2011: 93). Por tanto, el concepto de descolonización parece basarse en dos aspectos: Primero, los derechos en el presente e ideas para el futuro se basan y derivan del estado pre-colonial Tawantinsuyu. Segundo, el significado de Tawantinsuyu varía, ya que a veces connota una idea más inclusiva, pero otras veces se usa como sinónimo de Qollasuyu. Este último implicaría la reducción de una idea más inclusiva de ‘lo indígena’ a ‘lo aymara’ (Alvizuri 2009: 36). Como Rivera (2012: 98-99) reconoce, en los años 1980, a pesar de mencionar a otros pueblos indígenas en sus discursos, prevalecía en los movimientos indianistas y kataristas una idea exclusiva basada en ‘lo aymara’. Eso implicaría que el concepto de descolonización

en efecto se pensaba desde ‘lo aymara’, lo que conllevaría tanto a la omisión de las poblaciones indígenas no-aymaras como a una delimitación marcada hacia la población no-aymara en general que no puede (o quiere) presentar o referir a este origen histórico. A cambio, el concepto de la plurinacionalidad se atribuye más bien a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, fundada por el movimiento katarista. En su tesis política de 1983 expusieron que “[q]uereamos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión, organizados en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio” (reproducido en Rivera 2010: 229). El respeto a la diversidad plurinacional se entendió como el reconocimiento de las diversas formas de autogobierno “de las naciones aymara, qhechwa, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran” (reproducido en Rivera 2010: 241). A pesar de nombrar con los tupiguaraní y ayoreode a poblaciones indígenas de las tierras bajas, no hubo muchos intentos, y más bien intentos fallidos, de incluir estas en debatir y avanzar la idea de plurinacionalidad, lo que hubiera sido la precondition para elaborar un concepto más inclusivo.¹⁰ Además, si se considera su vínculo a nivel de los movimientos etnopolíticos con el concepto de la descolonización, el concepto de plurinacionalidad, aunque teóricamente apuntaría a un imaginario más abierto de indigeneidad, parece luego quedar restringido a la idea de ‘lo aymara’.

En este proceso, ‘lo aymara’ emerge como una construcción de diferencia cultural que se funda en la idea de una identidad aymara marcadamente diferente a las identidades no-aymara o no-indígena, que contrasta además la idea de ‘lo indígena’ dentro del imaginario de la nación mestiza. Por el otro lado, al constituir y forjar estas ideas en la ciudad de La Paz, se desligan las distintas expresiones identitarias de un origen local y se crea un conjunto identitario colectivo nuevo bajo esa denominación de ‘lo aymara’. De esta manera, tanto la invención de la celebración del Año Nuevo Aymara como los conceptos de descolonización y plurinacionalidad nutren, a la vez que sustentan una comprensión de ‘lo aymara’ como identidad nueva y diferente. Esto conlleva a que se puede comprender la celebración del Año Nuevo Aymara como un medio que se necesita para expresar y hacer experimentables estos nuevos y alternativos imaginarios que reivindican ‘lo aymara’.

10 Ello se manifestó ejemplarmente en los debates e intentos de crear una “Asamblea de Nacionalidades” entre fines de los 1980 e inicios de los 1990 (Yashar 2005: 181, 202; Lucero 2008: 95-96).

Las políticas estatales neoliberales y el reconocimiento multicultural en los años 1980 y 1990

Si en la parte anterior se revisaron las propuestas identitarias de los movimientos etnopolíticos frente a un Estado-nación interpretado como colonial y discriminatorio, en esta sección se centra en las acciones de este Estado-nación y en los procesos de difusión de ideas sobre indigeneidad hacia amplios sectores de la población boliviana. En los 1980 y 1990 se realizaron reformas neoliberales y multiculturales, las cuales al reconocer diferencias culturales, transformaron ideas previamente manejadas sobre estas y su relación con el ideal de la nación mestiza.

Una primera ola de reformas de índole económica se dio en 1985. Bolivia había entrado en una aguda crisis económica y para remediarla se introdujo un programa de terapia shock neoliberal que incluyó reprivatizaciones, cortes en el presupuesto público y la apertura de los mercados laborales y de bienes (Kohl & Farthing 2006: 60-83; Yashar 2005: 182-186). Desde 1994 una segunda ola de reformas —el llamado 'Plan de Todos'— de naturaleza multicultural fue impulsada en el contexto del reconocimiento internacional de los derechos colectivos de pueblos indígenas y por un vicepresidente, Víctor Hugo Cárdenas, miembro del movimiento katarista. Así una reforma constitucional declaró a Bolivia "multiétnica y pluricultural" (Bolivia 1994: Art. 1), se promulgó una reforma agraria que reconoce propiedades colectivas en forma de las Tierras Comunitarias de Origen en acorde a la ya ratificada Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajo que otorga derechos colectivos a pueblos indígenas, en especial sobre sus tierras y territorios, se aprobó la Ley de Participación Popular para descentralizar la representación política y se introdujo la Educación Intercultural Bilingüe. Estas reformas apuntaban a la inclusión y el reconocimiento de grupos de la población antes excluidas (Van Cott 2000: 125-219; Kohl & Farthing 2006: 84-148; Postero 2007b: 123-188).

Se puede constatar dos consecuencias de estas reformas. La primera fue el establecimiento del discurso de una Bolivia 'pluri-cultural y multi-étnica', que conllevó a una transformación profunda de la consideración de diferencias culturales: Según López (2011) reformas multiculturales cambiaron como 'lo indígena' es imaginado dentro de la idea de la nación. Anteriormente, 'lo indígena' fue concebido como una alteridad internalizada y con eso una diferencia compartida; es decir el imaginario de 'lo indígena' era tanto origen como también parte del gran 'nosotros' nacional pensado uniformemente 'mestizo' (López 2011: 130-134). En reconocer a los pueblos indígenas como diferentes en su origen e historia del 'nosotros' nacional, se comenzó a pensar 'lo indígena' como una alteridad exterior; es decir en diferencia a la nación mestiza (López 2011: 139). Recordando los discursos de los movimientos etnopolíticos de los años 1980, se deja percibir que la idea de diferencia que crearon en torno a su noción de 'lo aymara', en los años 1990 fue constitucionalmente reconocida. Sin embargo, la adapta-

ción ‘multiétnico y pluricultural’ que incluyó el amplio reconocimiento de los derechos sociales, económicos, culturales y jurídicos de las poblaciones indígenas (Bolivia 1994: Art. 171), luego fue restringido por otras leyes, por ejemplo negándoles la explotación de recursos naturales en sus territorios, limitando así su mayor participación económica (Kohl & Farthing 2006: 88-95; Postero 2007b: 13-17). De esta manera, se considera que las políticas multiculturales por un lado aceptan demandas ‘permitidas’, como derechos culturales, pero excluyen demandas ‘no adecuados’, como derechos a nivel económico (López 2011: 137-138; Hale 2002). Entonces, aunque el reconocimiento de diferencias culturales transformó fundamentalmente cómo es pensado ‘lo indígena’ en relación al ideal de la nación boliviana, no implicó un cambio de su posición social.

Una segunda consecuencia comprende el surgimiento de una conciencia popular de ‘lo indígena’, que luego iba a conformar el trasfondo para la elección de Evo Morales a la presidencia en 2005. Como resultado de la reestructuración económica de los años 1980, el cierre de las minas en el altiplano causó grandes migraciones internas hacia las tierras bajas como el Chapare, que luego contribuyeron al surgimiento del movimiento cocalero. En su defensa de la hoja de coca, los cocaleros la vincularon con discursos sobre ‘lo indígena’ previamente establecidos por los movimientos etnopolíticos respecto a ‘lo aymara’. De esta manera, ideas de ‘lo aymara’ comenzaron a circular a otras regiones y sobre todo el símbolo de la hoja de coca comenzó a adquirir un sentido más genérico (Assies & Salman 2005; Albro 2005; Grisaffi 2010). Este fenómeno de la difusión de ‘lo indígena’ a nivel nacional se tornó más fuerte entre 2000 y 2005, cuando Bolivia entró en una época de crisis política y social (Kohl & Farthing 2006: 149-178; Postero 2007b: 193-214). Desde fines de la década de los 1990 amplias partes de la población habían empobrecido a causa de crisis económicas drásticas (Postero & Zamosc 2006: 20-21; Escobar 2010: 45), mientras que el Estado ya no poseía medios para intervenir. Entre 2000 y 2005, Bolivia vivió muchísimas marchas, manifestaciones, bloqueos de caminos y huelgas de hambre, en los cuales participaron muy diversos actores.¹¹ Más allá de estudiantes, mineros y vendedores callejeros, juntas vecinales, comunidades indígenas, cocaleros y sindicatos campesinos se convirtieron en actores claves de las protestas (Kohl & Farthing 2006: 154-162).¹² Patzi (2003: 258-259) resalta que a muchos de estos nuevos actores les unía la experiencia de la migración tanto de espacios rurales a urbanos como del altiplano a las tierras bajas; ésta habría ayudado a difundir repertorios de indigeneidad que en el transcurso de las protestas se revitalizaron: En 2000 durante la guerra

11 Descripciones detalladas de la evolución de las protestas se encuentran en Patzi (2003); Kohl & Farthing (2006: 148-178); Hylton y Thomson (2007: 101-126) y Gutiérrez (2008).

12 Estas últimas se habían empoderado bajo el concepto de Organizaciones Territoriales de Base que había creado la Ley de Participación Popular para promover su participación política a nivel municipal (Van Cott 2000: 148-218; Postero 2007b).

del agua, diversos actores comenzaron a usar o referirse en sus luchas (estratégicamente) a 'lo indígena', expresado en símbolos como la *wiphala* o la *Pachamama* (Canessa 2006: 248-249; Albro 2006: 411), y a promover otras formas de toma de decisiones mediante cabildos (asambleas). Durante la guerra del gas en 2003, las asambleas que se realizaron en los barrios urbanos por zonas y calles como las prácticas de turno y obligación, se volvieron prácticas difundidas que recrearon 'lo indígena' en espacios urbanos, o 'lo comunal' según Patzi (2003: 261-262; Hylton & Thomson 2007: 112-114).

En este período 'lo aymara' se transforma al desprenderse del contexto altiplánico, al circular y al ser (parcialmente) apropiado y resignificado en nuevos contextos. Desde luego 'lo indígena' empezó a conectar diversas experiencias sociales, culturales y laborales compartidas por amplias partes de la población boliviana, tanto indígena como no-indígena, que luego viabilizará la elección de Evo Morales como representante de estas bases sociales (Schiwy 2011: 740; Albro 2006).

La celebración del Año Nuevo Aymara y la refundación de una Bolivia pluri-nacional y descolonizada

Se ha comercializado. Ha crecido, tiene sus cosas buenas y cosas también desventajas. Pero no importa, aunque tenga desventajas, solamente hay que pulirlo, hay que limarlo. Hay que refortalecerlo. Pero está creciendo. Ya participan gobiernos municipales, hasta el mismo gobierno, los presidentes de turno han estado ahí, último ha estado el hermano Evo. [...] Es que se aprovechan para su interés. [...] O sea que al MAS [Movimiento al Socialismo; partido de Evo Morales] les interesa agarrar, aprovecharse del discurso de nuestros símbolos para sus fines. Nada más (Entrevista Inka Chukiwanka, 23.09.2011).

Tiwanaku ya no. Se ha vuelto muy turístico, muy exótico para mucha gente, y como que un poco se ha desvirtuado. [...] Muchos jóvenes van a divertirse, lo ven como hobby. [...] pero tiene un sentido andino, pero falta mucha información ahí. Preferimos legitimar o respaldar rituales en otros lados. [...] Evo tampoco respetó esa trayectoria, y como que aparecían amautas¹³ que no tenían trayectoria, como el señor Mejillones. [...] Apareció un tal Mejillones con un discurso muy tímido, sin transcendencia. No tenía la fuerza necesaria, no manejaba un idioma de comunidad. Como que se distorsionaba, no se ajustaba al pensamiento de ese movimiento, estaba en otro ritmo, y eso es que no le da al ritual la cita que debe tener. Llevar un ritual con una postura clara, precisa, en el idioma, y con todos los simbolismos. Determinante es eso en el mundo andino (Entrevista Felipe Santos, 05.09.2011).

Más ceremonioso era, ahora es mucho más amplio, pero ahora es, Tiwanaku tiene pues varios mallkus regionales. Ya no participa sólo un amauta, sino que participan varios. Ha cambiado. Incluso la mesa se ha hecho más grande, porque chiquitito era antes. [...] Antes era sólo una pequeña piedra, chiquitito, ahí hacíamos las ceremonias. Pero como había ya, todo el mundo quería ver también ya, entonces han ampliado pues. Debe ser unos 4 metros por 4, eso sí han construido exclusivamente para esta ceremonia.

13 Como *amauta* por lo común se refiere a una persona sabia que tiene conocimientos en medicina, religión y rituales aymaras.

[...] Turismo ha aumentado, ya se ha degenerado. [...] Y con Evo. 2003, 2002, desde estas fechas se vuelve a masificarse. Ha cambiado. En lo turístico, los hoteles han abierto más. Los medios de comunicación van exclusivamente a filmar esto. Hay un gran movimiento ahora, o sea comercial en la parte económica, lo político también. [...] Un poco se ha desvirtuado, o sea esta cuestión turística. Y hay agencia, no, agencias de turismo que por paquetes arman [...]. Como que se pierde la esencia de esta ceremonia. [...].

Se ha avanzado bastante, o sea también con Evo como que nos han abierto las puertas (Entrevista Oscar Chambi,¹⁴ 21.08.2011).

En lo siguiente, se vuelve a recurrir a las voces de miembros de los movimientos etnopolíticos históricos. Ellos evalúan la actual celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku, la cual en 2009 fue oficialmente declarado feriado plurinacional y ahora se difunde a nivel nacional bajo el nombre de 'Año Nuevo Andino-Amazónico'. Por medio de la conceptualización de estos cambios se busca comprender las formas de cómo en la actualidad se producen nociones de diferencia cultural y cómo éstas reconfiguran 'lo indígena'.



Figura 2. La celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, 21 de junio 2012 (foto: Anne Ebert).

¹⁴ Oscar Chambi es miembro del Taller de Historia Oral Andina y enseña filosofía indígena en la Universidad Indígena Tawantinsuya Ajlla en El Alto.

En primera instancia, se puede percibir que, por un lado, la importancia del sitio de Tiwanaku se mantiene e incluso ha aumentado, y que, por el otro lado, el involucramiento del sitio en la celebración ha cambiado. En comparación con las descripciones iniciales, hoy durante la celebración del solsticio invernal el pueblo de Tiwanaku se inunda de miles y miles de personas, quienes contribuyen así a un movimiento económico considerable. En consecuencia, ya no se incluyen solamente las ruinas mismas en la celebración sino el pueblo entero: En la plaza del pueblo se levanta un escenario donde grupos de folklore boliviano entretienen a los espectadores previamente al ritual en la madrugada; numerosos puestos de comida y de ropas rodean la plaza y las adyacentes calles. Es por eso que el Inka Chukiwanka califica la actual celebración como comercializada, que se expresa por ejemplo en la venta de paquetes turísticos. A su vez, hoy día el acceso al sitio arqueológico para presenciar el ritual se reglamenta mediante la venta de entradas, obviando la necesidad de convencer a los guardias para poder entrar. Dentro del sitio arqueológico, como comenta Oscar Chambi, además se ha edificado una plataforma de adobe, la cual posibilita ver el ritual desde cierta distancia. Esta mesa ritual se construyó después de la elección de Evo Morales, quien desde el inicio de su presidencia concedió un rol especial al sitio de Tiwanaku: En 2006 y 2010 el templo de Kalasasaya le sirvió de escenario para sus investiduras presidenciales extraoficiales. En éstas se declaró el *apu mallku* (el líder de los líderes) de todos los bolivianos e indígenas del mundo (Morales 2006) y apareció vestido con una túnica y una gorra de cuatro puntas –ambas inspiradas en diseños prehispánicos andinos– junto con un bastón de mando –el símbolo tradicional andino de ejercer un cargo comunitario. En los años siguientes, él asistió varias veces a la celebración del Año Nuevo Aymara, incrementando así aún más la importancia del sitio de Tiwanaku.

En segundo lugar, mirando a la práctica ritual, Felipe Santos y Oscar Chambi constatan que ésta ha cambiado también. Si en el pasado Rufino Paxsi era el encargado del ritual, desde 1992 cae bajo la responsabilidad del Consejo de Amautas de Tiwanaku que se fundó este mismo año (Andia 2012) y es hoy realizado por varios de sus miembros. Poder hacer el ritual hoy como antes se deriva de haber tenido una cierta trayectoria profesional que le habilita a uno como *amauta*. La crítica que hacen los miembros de los movimientos etnopolíticos a los *amautas* actuales se basa en su comprensión de la práctica ritual como una postura política e ideológica estrechamente relacionada con la lucha por sus derechos; una postura que ya no ven en los *amautas* de hoy. A pesar de estos cambios, se cuida la forma 'apropiada' de hacer los rituales: Los *amautas*, quienes están en el centro de la Figura 2, mantienen una vestimenta inspirada en diseños prehispánicos, similar a la de la Figura 1, e incluso la elaboraron más, añadiendo, p. ej., soles bordados en sus túnicas. Asimismo, ellos siguen acompañando la quema de ofrendas para recibir el sol en la madrugada con discursos que evocan las deidades andinas y

el pasado precolombino. No obstante, la presencia del presidente o de vicepresidente de Bolivia en la celebración introdujo un cambio interesante: Antes que comienza el ritual central para dar la bienvenida al sol, en el sitio arqueológico de Tiwanaku los representantes del Estado plurinacional son recibidos con honores militares y se alzan las dos nuevas banderas nacionales –la tricolor y la multicolor *wiphala*– cantando el himno nacional. Se crea así una imagen de la celebración que une símbolos de los movimientos etnopolíticos, del Estado plurinacional y de prácticas autóctonas.

En tercer lugar, se puede ver que los actores que hoy asisten a la celebración tampoco son los mismos que antes. Ante todo, ni los miembros de los movimientos históricos ni Rufino Paxsi asisten hoy a la celebración. En cambio, salta a la vista que en la actualidad una amplia gama de personas participa: las autoridades originarias, los llamados *mallkus*, de las 23 comunidades del municipio de Tiwanaku, las autoridades municipales y las del Ministerio de Culturas son hoy en día los encargados de la organización del Año Nuevo Aymara; las autoridades del Estado y de otros países asisten en calidad de participantes al ritual; miles de turistas nacionales e internacionales vienen a dar la bienvenida a los primeros rayos del sol en Tiwanaku; los *amautas* de Tiwanaku realizan el ritual en la madrugada; y el canal de televisión estatal transmite el trascurso del ritual a nivel nacional. La atención y publicidad que recibe el evento es, por lo visto, considerable.

Reflexionando sobre el conjunto de estos aspectos, se nota que el significado de la celebración del Año Nuevo Aymara se ha modificado. Pero sin duda el mayor cambio se vincula con su apropiación estatal: Hoy es parte de la nueva ideología plurinacional que se expresa en su reconocimiento como feriado plurinacional bajo el nombre de ‘Año Nuevo Andino-Amazónico’, remitiendo al pasado la idea de una celebración clandestina y rebelde. Ello evidencia que la indigeneidad ha pasado en el transcurso de las últimas décadas de un lenguaje de resistencia a un lenguaje de gobernanza (Canessa 2012). Sin embargo, esta nueva presencia de indigeneidad en el seno del poder no es visto unánimemente como positivo. En las citas respecto a la celebración se percibe que los miembros de los movimientos etnopolíticos están dudando sobre cómo evaluar estos cambios y los ven muy ambivalente. Inka Chukiwanka reconoce positivamente la popularización de la celebración por el gobierno de Evo Morales, ya que ello habría favorecido una mayor asistencia como también habría ayudado a abrir las puertas para cuestiones indígenas en general. En cambio, los comentarios de Felipe Santos y Oscar Chambi apuntan a la exotización de ‘lo indígena’, cuando respecto a la celebración critican que su comercialización habría contribuido a distorsionar y desvirtuarla de sus postulados políticos originales, alegando que la asistencia se haya convertido en un *hobby* exótico de jóvenes estudiantes que sólo buscan emborracharse.

Este panorama de la resignificación de la celebración dentro del nuevo contexto político se complica al tomar en cuenta que su declaración como feriado plurinacional implica la promoción del Año Nuevo Aymara a nivel nacional. El Viceministerio de Descolonización, encargado de coordinar las celebraciones del ahora llamado Año Nuevo Andino-Amazónico en las diferentes partes del país, promueve rituales para el recibimiento del sol también en lugares sagrados de la Amazonía (Ministerio de Culturas 2012). En difundir la celebración en todo el país, de hecho se está promoviendo una celebración que es fuertemente vinculada a los movimientos de reivindicación étnica históricos y se propaga una identidad indígena pensada en términos de 'lo aymara'.¹⁵ Así se desconocen o sólo modestamente se respetan las diferentes poblaciones indígenas, tanto en sus prácticas espirituales como en sus celebraciones que quizás tengan más significados para ellos. Esto encierra el peligro de que la actual promoción de indigeneidad desembarque en una actividad neo-colonial frente a las demás poblaciones indígenas (El Día 2010; Canessa 2012: 19).

Si las dificultades de evaluar los cambios que vivió la celebración del Año Nuevo Aymara en el contexto político actual se muestran todavía bastante palpables, éstas, de maneras menos obvias, también repercuten en las nuevas propuestas que promueve el Estado respecto a la descolonización y la plurinacionalidad. Se propone que estas dificultades radican en la interpretación inicial de que el gobierno de Evo Morales representaría una ruptura con los previos gobiernos (Postero 2007b: 1-2; Albro 2007: 409). Ya durante su campaña electoral Evo Morales como candidato del Movimiento al Socialismo (MAS) había anunciado una comprometida lucha contra la pobreza y la re-nacionalización de recursos naturales. Eso representaría, por un lado, una vuelta atrás de las políticas neoliberales y el retorno del Estado como actor y diseñador de políticas públicas (Escobar 2010: 7-8). Por otro lado, es Escobar quien además vincula al gobierno de Evo Morales con una crisis del proyecto moderno, la cual habría contribuido a que se abran otras posibilidades para pensar al Estado (Escobar 2010: 7-8). Conceptos propios como el de la soberanía y el del 'buen vivir' emergieron y reflejan este proceso de cuestionamiento del Estado neoliberal en Bolivia. La Asamblea Constituyente (2006-2007) proveyó luego un espacio para debatir tales ideas, y las incluyó junto a las de la plurinacionalidad y la descolonización en la NCPE para 'refundar' el país (Ernst & Schmalz 2009). Estas circunstancias e iniciativas políticas hicieron que se comprendiera la elección de Evo Morales como el inicio de un 'proceso de cambio'. A veces, se describe su elección como un *pachakuti* (David Choquehuanca en Albro 2006: 412; Postero 2007a: 9), que significa una revuelta en el tiempo y espacio que haría que "lo que ha sido antes, pronto será de nuevo —un futuro indígena" (Albro 2005: 443).

15 El Ministerio de Culturas (2012) y Canessa (2012: 19) relacionan la expansión de la celebración a las tierras bajas también con la migración desde el altiplano.

Entonces, este ‘proceso de cambio’ se relaciona con la aspiración de un nuevo ideal de la nación boliviana que asimismo involucra ‘lo indígena’.

Para vislumbrar su potencial transformativo parece útil mirar a dos dimensiones, en las cuales este *pachakuti* o proceso de refundación se manifiesta: el nivel simbólico-performativo y el nivel político-jurídico; y ambos encierran reconfiguraciones de la construcción de diferencia cultural en torno a ‘lo indígena’. Presentaciones a nivel performativo-simbólico en la actualidad muestran, según Canessa (2007, 2009), la importancia de apelar a nociones de indigeneidad para cuestiones de legitimidad política, particularmente necesaria en el cambiado contexto social tras las insurrecciones entre 2000 y 2005 y la difusión de ‘lo indígena’. Él nota que en escenificaciones se busca recrear una indigeneidad ‘auténtica’ al realizarlas en sitios arqueológicos acompañadas de vestimentas tejidas, rituales ancestrales y discursos referidos a los ancestros (Canessa 2007: 211-215). Para Postero (2007a) estos intentos de recrear nexos de continuidad con un pasado indígena precolonial pueden contener la posibilidad de poner en marcha una nueva utopía. En arreglar y escenificar estratégicamente mitos tradicionales, que resuenan en las mayorías sociales se puede crear un consenso sobre los cambios apropiados dentro de la compleja coyuntura actual. Dejando por un instante el peligro de un andinocentrismo que ello encierra al lado, se podría pensar que la noción de un *pachakuti* servirá para establecer espacios para la negociación de reformas políticas y sociales; y así efectivamente contribuir a crear un futuro indígena (Postero 2007a: 1, 4).

En una segunda dimensión político-jurídica, estas representaciones simbólico-performativas repercuten en y sustentan los cambios constitucionales. Intrínsecamente vinculado con la refundación es el proceso de descolonización promovido dentro de la NCPE como la vía imprescindible para crear una sociedad plurinacional (Bolivia 2009: Art. 9.1.). Según la NCPE, desde 2009 Bolivia se reconoce como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. Esto sería:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos (Bolivia 2009: Preámbulo).

La inclusión del concepto de plurinacionalidad dentro de la NCPE reconoce así la diversidad cultural, las formas de autogobierno y la territorialidad de las diferentes naciones y pueblos indígena originario campesinos. Pero se critica que el concepto de plurinacionalidad no tome seriamente en cuenta las dimensiones de redistribución y cambios a nivel material, y que así se habría quedado reducido a una idea de índole liberal sobre el reconocimiento y la igualdad de oportunidades (Tapia 2011: 160, 166-168; Postero 2007a: 22; véase también Fraser 2000). Esta preocupación es sostenida

por el argumento de que hasta el momento no queda claro el alcance de las autonomías ni el de las decisiones sobre recursos naturales por medio de consultas a las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Se teme que sus resultados no sean vinculantes para el Estado, corriendo así el peligro de una perduración de la política extractivista, similar a la de los gobiernos neoliberales anteriores, alejándose de un proyecto post-liberal verdadero (Brysk & Bennett 2012: 124-5; Albro 2010). Viendo ello y el todavía importante rol del Estado centralizado como actor clave para impulsar y realizar este 'proceso de cambio' hacia una Bolivia plurinacional y descolonizada, se mira con escepticismo la trascendencia de esta "descolonización desde arriba" (Portugal 2011: 81). Sin un 'desclasamiento epistémico' (epistemic declassing), es decir, dar un paso al lado y dejar la toma de decisiones a las poblaciones mismas, se aparenta una política que pretende limitar e incluso controlar a la autonomía indígena (Escobar 2010: 38) y con eso obstaculizar una convivencia basada en la plurinacionalidad.

En la adaptación de los conceptos de descolonización y plurinacionalidad dentro de la NCPE se puede reconocer que su historia los vincula con los movimientos etnopolíticos históricos. Esta historia es superpuesta por las formas de cómo es reconocida la diferencia cultural dentro de las reformas multiculturales de los años 1990. Las ambivalentes evaluaciones de la celebración del Año Nuevo Aymara actual por los miembros de los movimientos históricos dan cuenta de esta múltiple reinscripción histórica. En comprender la celebración como la puesta en escena del discurso identitario del actual gobierno y de un nuevo imaginario plurinacional, también se percibe que contrariamente a la ruptura histórica que discursivamente promueve el gobierno de Evo Morales, siguen reconocibles algunos rasgos de un concepto de indigeneidad relacionado al nacionalismo aymara.

Reflexiones finales

En este artículo se demostró que la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku es un momento significativo para simbólica y performativamente escenificar ideas de 'lo indígena'. La evaluación de su trayectoria abrió perspectivas para analizar cambiantes construcciones de diferencia cultural de 'lo indígena' que emergieron en el contexto de las transformaciones a nivel social, cultural, económico y político que vivió Bolivia en las últimas tres décadas. Se comenzó con la reconstrucción de las formas en las que se ensamblan las ideas sobre la 'nación aymara' desarrollada y propuesta por los movimientos etnopolíticos y su vínculo con la invención de la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku. En un segundo paso, se indagó en la evolución de 'lo aymara' a 'lo indígena' en los procesos de su difusión nacional y su reconocimiento constitucional. Por último, se reconsideró a la celebración del Año Nuevo Aymara, hoy un feriado plurinacional, para comprender cómo la refundación de una Bolivia plurinacional y descolonizada haya reconfigurado al

concepto de 'lo indígena'. Sin embargo, al recorrer la trayectoria histórica de la celebración del Año Nuevo Aymara se reveló la persistencia de un concepto de indigeneidad que reproduce aspectos de 'lo aymara' y pone así en duda el potencial transformativo adscrito a las propuestas de la descolonización y la plurinacionalidad en la actualidad.

Aunque enfáticamente propuesto por Escobar (2010), el presente artículo hace dudar si el actual proceso efectivamente se puede evaluar como un ciclo post-liberal y decolonial que deja plenamente en el pasado una situación de colonialismo interno. Se vio que en la práctica este proyecto se ve justamente restringido por la historicidad de los conceptos de indigeneidad, descolonización y plurinacionalidad. Ideas y expresiones como *pachakuti*, la bandera indígena multicolor –la *wiphala*–, el mismo sitio arqueológico de Tiwanaku y la celebración del Año Nuevo Aymara, son hoy centrales para afirmar un concepto de indigeneidad y de plurinacionalidad oficial, pero fueron originalmente establecidos por los movimientos etnopolíticos aymaras. Las reconfiguraciones de 'lo indígena' en la actualidad se dan entonces dentro de un escenario heterogéneo, en el cual ideas diversas y sus complejas historias se yuxtaponen y estorban un proyecto post-liberal y decolonial claramente definido y delimitado. Si bien ciertas nociones de 'lo indígena' como la *wiphala* y la idea de *pachakuti* han adquirido un sentido para amplias partes de la población durante las insurrecciones entre 2000 y 2005 y con la elección de Evo Morales, son las prácticas y expresiones culturales de las demás poblaciones indígenas que corren el peligro de seguir siendo marginalizadas. El proyecto de la descolonización, que se conceptualiza hoy en día para sobrellevar a las históricas exclusiones de las poblaciones indígenas, entonces ha dejado muchas tareas irresueltas. Ante todo queda pendiente desvincular 'lo indígena' de sus implícitas construcciones de 'lo aymara' para poder imaginar una visión de indigeneidad que se abre hacia concepciones y expresiones plurales de indigeneidad.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier
- 1987 De MNRistas a Kataristas a Katari. En: Stern, Steve (ed.): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 357-389.
- 2002 *Identidad étnica y política*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Albro, Robert
- 2005 The indigenous in the plural in Bolivian oppositional politics. *Bulletin of Latin American Research* 24(4): 433-453.
- 2006 Bolivia's 'Evo Phenomenon'. From identity to what? *Journal of Latin American Anthropology* 11(2): 408-428.
- 2010 Confounding cultural citizenship and constitutional reform in Bolivia. *Latin American Perspectives* 37(3): 71-90.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino & Arturo Escobar
- 1998 Introduction. The cultural and the political in Latin American social movements. En: Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino & Arturo Escobar (eds.): *Cultures of politics – Politics of cultures. Re-visioning Latin American social movements*. Boulder: Westview Press, 1-29.
- Alvizuri, Verushka
- 2009 *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- Anderson, Benedict
- 1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andia, Elizabeth
- 2012 *Suma chuyamampi sarnaqaña – Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amant'as de Timanaku*. La Paz: Plural.
- Assies, Willem & Ton Salman
- 2005 Ethnicity and politics in Bolivia. *Ethnopolitics* 4(3): 269-297.
- Barragán, Rossana
- 2011 The census and the making of a social 'order' in nineteenth-century Bolivia. En: Gotkowitz, Laura (ed.): *Histories of race and racism. The Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*. Durham/London: Duke University Press, 113-133.
- Bolivia
- 1994 *Constitución Política de Bolivia de 1967 con reformas de 1994*. La Paz: Ministerio del Interior. <<http://www.refworld.org/docid/3db9348d4.html>> (24.11.2014).
- 2009 *Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Asamblea Constituyente de Bolivia. <<http://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/>> (24.11.2014).
- Brysk, Alison & Natasha Bennett
- 2012 Voice in the village. Indigenous peoples contest globalization in Bolivia. *Brown Journal of World Affairs* 18(11): 115-127.

Cáceres, Sandra

- 2004 *La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Tivanaku*. Tesis de Licenciatura. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Facultad de Sociología.

Canessa, Andrew

- 2006 Todos somos indígenas. Towards a new language of national political identity. *Bulletin of Latin American Research* 25(2): 241-263.
- 2007 Who is indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. *Urban Anthropology* 36(3): 195-237.
- 2009 Celebrando lo indígena en Bolivia. Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara. En: Martínez Novo, Carmen (ed.): *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, 39- 48.
- 2012 *Conflict, claim and contradiction in the new indigenous state of Bolivia*. *desigualdades.net WorkingPaper* 22. <http://www.wiai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/desigualdades/workingpapers/WP_22_Canessa_online.pdf> (24.11.2014).

Chukiwanka, Inka

- 2009 *Origen y constitución de la wiphala*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

El Día

- 2010 Costas participa en los ritos andinos. *El Día* 22.06.2010, <http://www.eldia.com.bo/index.php?cat=147&pla=3&id_articulo=36307> (26.01.2014).

Ernst, Tanja & Stefan Schmalz (eds.)

- 2009 *Die Neugründung Boliviens? Die Regierung Morales*. Baden-Baden: Nomos.

Escobar, Arturo

- 2010 Latin America at a crossroads. *Cultural Studies* 24(1): 1-65.

Fraser, Nancy

- 2000 Rethinking recognition. *New Left Review* 3: 107-120.

García Linares, Álvaro (coord.)

- 2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: DIAKONIA.

Grisaffi, Thomas

- 2010 We are originarios... 'We just aren't from here': Coca leaf and identity politics in the Chapare, Bolivia. *Bulletin of Latin American Research* 29(4): 425-439.

Gutiérrez, Raquel

- 2008 *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia (2000-2005)*. La Paz: Textos Rebeldes.

Hale, Charles

- 2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.

Hurtado, Javier

- 1986 *El katarismo*. La Paz: Hisbol.

Hylton, Forrest & Sinclair Thomson

- 2007 *Revolutionary horizons. Past and present in Bolivian politics*. London: Verso.

- Kohl, Benjamin & Linda Farthing
2006 *Impasse in Bolivia. Neoliberal hegemony and popular resistance*. London: Zed Books.
- Kojan, David & Dante Angelo
2005 Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology* 5(3): 383-408.
- Kuenzli, Gabrielle E.
2013 *Acting Inca. National belonging in early twentieth-century Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- López, Paula
2011 Altérités intimes, altérités éloignées: la greffe du multiculturalisme en Amérique Latine. *Critique internationale* 51: 129-149.
- Lucero, José Antonio
2008 *Struggles of Voice. The politics of indigenous representation in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ministerio de Culturas
2012 *Willka kuti 2012: 80 son los sitios sagrados de diferentes ciudades del país donde se hará el recibimiento del Sol*. <<https://de-de.facebook.com/notes/ministerio-de-culturas-del-estado-plurinacional-de-bolivia/willka-kuti-2012-80-son-los-sitios-sagrados-de-diferentes-ciudades-del-pa%C3%ADs-dond/10150981247852888>> (26.01.2014).
- Morales, Evo
2006 *Discurso en Tinwanaku, 22 de enero 2006*. <<http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-62330-2006-01-30.html>> (12.03.2013).
- Orlove, Benjamin
1993 Putting race in its place. Order in colonial and postcolonial Peruvian geography. *Social Research* 60(2): 301-336.
- Pacheco, Diego
1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol/MUSEF.
- Patzi, Félix
2003 Rebelión indígena y la transnacionalización de la economía. Triunfos y vicisitudes del movimiento indígenas desde 2000 a 2003. En: Hylton, Forrest, Félix Patzi, Sergio Serulnikov & Sinclair Thomson (eds.): *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo, 199-279.
- Portugal, Pedro
2011 Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu. En: Gosalvé, Gonzalo & Jorge Dulon (coord.): *Descolonización. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 63-98.
- Postero, Nancy
2006 Articulation and fragmentation. Indigenous politics in Bolivia. En: Postero, Nancy & Leon Zamosc (eds.): *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Eastbourne/Portland: Sussex Academic Press, 189-216.
2007a Andean utopias in Evo Morales's Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2(1): 1-28.

- 2007b *Now we are citizens. Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Postero, Nancy & Leon Zamosc
2006 Indigenous movements and the Indian question in Latin America. En: Postero, Nancy & Leon Zamosc (eds.): *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Eastbourne/Portland: Sussex Academic Press, 1-31.
- Rappaport, Joanne
2008 *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rivera, Silvia
1993 La raíz: Colonizadores y colonizados. En: Albó, Xavier & Raúl Barrios (coord.): *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo 1: Cultura y Política*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)/Aruwiyiri, 27-139.
2010 [1984] 'Oprimidos pero no vencidos'. *Luchas del campesinado aymara y quecha*. La Paz: La Mirada Salvaje.
2012 Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly* 111(1): 95-109.
- Salazar, Cecilia de la Torre
2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Salmón, Josefa
1997 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia en 1900-1956*. La Paz: Plural.
- Sanjinés, Javier
2004 *Mestizaje upside-down. Aesthetic politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Schiwy, Freya
2011 Todos somos presidents/We are all presidents. *Cultural Studies* 25(6): 729-756.
- Tapia, Luis
2011 Consideraciones sobre el Estado Plurinacional. En: Gosálvez, Gonzalo & Jorge Dulong (coord.): *Descolonización. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 135-168.
- Taylor, Diana
2012 *Acciones de memoria. Performance, historia y trauma*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Van Cott, Donna Lee
2000 *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Warren, Kay
1998 *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Yashar, Deborah
2005 *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Audios

Discurso de Rufino Paxsi. Transcripción del video Misión Tiwanaku Fiesta del Inti Raymi 21.06.1988. Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, traducción del aymara por Nilda Choque.

Entrevista Inka Chukiwanka, 23.09.2011.

Entrevista Felipe Santos, 05.09.2011.

Entrevista Oscar Chambi, 21.08.2011.